Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 4 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **April 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 97—114

Brandenburg, E.: Paphlagonia 97
Hüsing, G.: Kaspisches: Šumalija 106
Krauss, S.: Eine Scene in Damaskus 110
Schroeder, Otto: Zu Berliner Amarnatexten 105
Zimmern, H.: Zu einigen Beschwörungsformeln 102

Besprechungen . . . Sp. 114—124

Beth, K.: Religion und Magie bei den Kulturvölkern (M. Pancritius) 121
Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer (Wilh. Erbt) 117
Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volkes (Max Löhr) 119
Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen (Fr. Schwally) . 120
Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker (W. Wreszinski) 114

Mitteilungen 124
Aus gelehrten Gesellschaften . 125
Personalien 125
Zeitschriftenschau . . . 125—128
Zur Besprechung eingelaufen . 128

Paphlagonia.

Zur Erinnerung an Richard Leonhard.

Von E. Brandenburg, z. Zt. München.

Die Juninummer der OLZ vorigen Jahres brachte die Todesnachricht Leonhards. Man kann ihn mit vollem Recht den Spezialforscher und -Kenner Paphlagoniens nennen. Aber nicht nur die neuen Funde L's., sondern auch besonders die grosszügige Art in der er diese in den allgemeinen Rahmen der Archäologie und Ethnologie einfügte, begründen seinen Verdienst. Er fand neue Thesen für die griechische, klassische Baukunst, die manche alten Vorurteile umstiessen, und die sich, wenn auch von allzu konservativer Seite angefochten, heute doch Bahn gebrochen haben.

Meine eigenen Beziehungen zu dem leider zu früh Verstorbenen, waren besonderer Art: Ohne gegenseitig viel von den (auch zeitlich nebeneinanderher gehenden) Arbeiten des Andern zu wissen, waren wir beide für zwei verschiedene Abschnitte desselben Kulturbezirks zu den gleichen Resultaten gekommen, was uns natürlich als Beweis für deren Richtigkeit freute und wissenschaftlich enger verband. Ich besinne mich noch genau, als er vor ca. 12 Jahren zum ersten Male meine Aufnahmen, Photos, Notizen usw., wovon man ja immer vielmehr liegen hat, als man publizieren kann, sah, und ich bald darauf gelegentlich eines Aufenthaltes in Breslau die seinen kennen lernte, es gegenseitig gar keiner Erklärungen bedurfte, sondern es immer nur hiess: „Das kommt in Paphlagonien, resp. in Phrygien da und da genau so vor". Kleine Differenzen unserer Ansichten über einige Funde hoffe ich noch weiter unten ausgleichen zu können.

Durch das Hin und Her des Krieges, meinen grade in die Zeit des Erscheinens von „Paphlagonia"[1] fallenden Aufenthalt in Polen, bin ich jetzt erst dazu gekommen, dieses, leider letzte Werk Leonhards durchzuarbeiten. Da ich nun selber an der Entstehung von „Paphlagonia", ein klein wenig beteiligt bin, indem ich Leonhard immer wieder zuredete, seine vielen Aufzeichnungen und Ergebnisse in ausführlicherer und umfangreicherer Form zu publizieren, als dass in den kleinen bis dato erschienenen „vorläufigen Mitteilungen" der Fall gewesen war, möchte ich deshalb jetzt noch einige Bemerkungen dazu machen. Die Würdigung des geologischen Teiles (cap. 1 bis 4) und des ethnographischen usw. (cap. 11 — Schluss) gehört nicht in die Sphäre der OLZ und muss den diesbezüglichen Fachleuten überlassen werden.

Zu den Tumuli (p. 224 b) ist zu bemerken, dass, wenn Leonhard dieselben im ersten Viertel des ersten Jahrtausends ansetzt, ich das eigentlich doch für zu spät halte, weil die Funde, besonders aus denen von Angora, dagegen sprechen.

[1] [Vgl. die Besprechung R. Hartmanns OLZ 1915 Sp. 344 ff. D. R.]

Was Leonhard im Allgemeinen über Höhlen (p. 232 ff.) sagt, ist durchaus richtig. In Bezug auf den Ursprung weichen unsere Meinungen von einander ab: Leonhard meint, das vorwiegend der Holzbau für die Höhlen vorbildlich gewesen sei; ich nehme aus technischen Gründen das Gegenteil an. Für seine Gräber können wohl Holzbauten das Vorbild geliefert haben, nicht aber für das primitive Stadium des Höhlenbaues im Allgemeinen. Wir können beide recht haben, denn zwischen Holz- und Höhlenbau sind Wechselwirkungen vorhanden gewesen und seine, dem Ende der Entwicklung angehörigen Gräber sind nach Holzbauten gemacht. Grössere Holzbauten aber mit Steinwerkzeugen anzufertigen war sehr viel mühsamer, als dieselben einfach aus dem Gestein auszuhöhlen, das in jenen Gegenden (besonders der Sandstein) so ausserordentlich weich ist, dass er sich unter der verhärteten Oberfläche oft schon mit einem Holzstück abkratzen lässt. Diese so viel bequemere Technik lässt dort also doch wohl auf eine Priorität des Holzbaues schliessen.

Altäre hat Leonhard nur in einem Exemplar gefunden (Tafel 17), ich sehr viele. Sie sind oft nicht leicht zu erkennen, speziell bei auffallendem Sonnenlicht ohne Schatten, daher ist es nicht unmöglich, dass sich auch noch weitere in den von Leonhard bereisten Gegenden finden können. Wegen der „Riesentreppen", bin ich Leonhards Meinung, nämlich dass sie wahrscheinlich zum Kult dienten[1]. Es wäre bei ihnen auch in Erwähnung zu ziehen, ob sie vielleicht „verwilderte" Formen der zikkurats sind. Doch ist das natürlich nur eine vage Vermutung.

Ich bedauere lebhaft, dass ich in den letzten Jahren vor seinem Tode infolge meiner Reisen und des dauernden Aufenthaltes im Auslande, Leonhard nicht mehr gesehen habe, und wir nur noch schriftlich in Verbindung standen. Manches hätte durch mündliche Aussprache besser erledigt werden können. Auch war ihm meine „Felsarchitektur", (Mitlg. d. V. As. Ges. 19, 2; 1915) die wegen des Krieges verzögert erschien, vor Abschluss seines Werkes nicht bekannt. Sonst hätten wir uns auch über die Frage seiner Felsentunnel einigen können. Wir haben dabei insofern beide einen Fehler begangen, als wir unsere Ansicht zu absolut und allgemein ausgesprochen haben. Alle Tunnel unter einem Gesichtspunkte zu behandeln, ist falsch.

Um zu einigermassen sicheren Resultaten zu kommen muss man jeden Einzelfall untersuchen, und zwar nach möglichster Säuberung des Tunnels, denn jeder Bauer und Hirt scheint es für seine Pflicht zu halten Steine in den Tunnel hinabkollern zu lassen, um sich an dem dumpfen Gepolter derselben kindlich zu freuen. Dadurch ist das untere Ende der Anlage verschüttet und öfters auch sind die Stufen schwer beschädigt. Bei dem so gereinigten und der Untersuchung zugänglichen Tunnel, denn ohne diese notwendigen Vorbereitungen wird alles mehr oder minder Hypothese bleiben, werden wir dann wohl 3 Arten der Beschaffenheit feststellen können, nach denen sie dann auch zu klassifizieren sein werden:

1. Der Tunnel endet unten blind, d. h. er mündet in keinen grösseren Raum und seine Hinterwand ist auch glatt bearbeitet, so dass ein Aufhören der Arbeit nicht etwa durch widrige Einflüsse, sondern absichtlich stattfand. Das scheint bei den von Leonhard untersuchten Tunnels der Fall zu sein und wir können dann wohl mit ihm annehmen, dass er kultischen Zwecken diente.

2. Ist er nicht allzu lang und endet er in einem grösseren Raum (Cysterne) in dem sich tatsächlich dauernd Wasser befindet, wie das bei einigen der Belckschen Tunnel zu sein scheint, so handelt es sich tatsächlich nur um Zugänge zu Cysternen. Ihre Breite liesse sich dadurch erklären, dass jemand, der zwei Gefässe an einer Stange trägt, die auf den Schultern ruht, ziemlich viel Raum braucht. Es wäre bei dieser Untersuchung insbesondre darauf zu achten, ob sich am Tunneleingang Tropfrinnen zum Auffangen und Hineinleiten des Wassers vorfinden, wie ich in meiner „Felsarchitektur" p. 17 beschrieben habe.

3. Die Tunnels führen von Kalehs herab ins Freie. (cf. Felsarchitektur p. 77 die schematische Skizze). Leonhard sagt, dass ihm das nur in einem Fall bekannt sei, bei dem Tunnel von Uplitziche. Ich sah es bei der kleinen Kaleh am „See" von Arslankaja, bei der Kaleh gegenüber von Arslantasch und drittens bei der Kaleh von Funduk. Ferner wurde mir dasselbe versichert von dem Tunnel der Assarkaleh, was ich selber nicht nachprüfen konnte, da er angeblich neuerdings durch heftigen Regen wieder zugeschwemmt war. (Felsarchitektur lz. sind die Zahlen z. T. verwechselt worden). In diesem Fall sind die Tunnels gewissermassen Poternen, Ausfallstore, wie wir sie gemauert auch bei der Kaleh von Bogaskeuj finden.

So wäre endlich auch in diese Frage Ordnung gebracht. Zu überlegen wäre noch, ob zwischen den Tunnels zu rein praktischen und

[1] Vgl. dazu auch die umseitig angeführte Bespr. in OLZ 1915, Sp. 346.

denen zu kultischen Zwecken Zusammenhänge bestehen. Ich setze die Kalehs um c. 2000, event. früher an, Leonhard seine Tunnel sehr viel später. Es könnte sein, dass als die Kalehs und Ausfallstunnel nicht mehr benutzt wurden, sich um diese dunklen und geheimnisvollen Löcher Sagen bildeten, die dann die Veranlassung zu dem sich später entwickelnden Kult, wie ihn Leonhard schildert, waren. Doch ist das natürlich nur eine Vermutung.

Zum Kapitel 6, den Felsgräbern, brauche ich nichts hinzuzufügen. Für jede sich hiermit oder mit einem verwandten Stoff befassende Arbeit, werden Leonhards Ausführungen in Zukunft grundlegend sein. Die Uebereinstimmung mit gewissen Fassaden in Phrygien, ganz abgesehen von sonstigen Funden, ist derart, dass man eigentlich die ganze Materie zusammen behandeln müsste. Ich stimme Leonhard zu, dass das Gebiet von den phrygischen Fassaden im Westen bis zu denen vom Zagros im Osten als kulturelle Einheit aufzufassen ist. Da wir nun als Urheber der paphlagonischen Fassaden einen Stamm annehmen müssen, der zur hettitischen Schicht gehörte, so ist das Vorkommen solcher bis in die Nähe von Susa ein wertvoller Hinweis dafür, dass dort einst möglicherweise Hettiter gesessen haben, (ev. in Verbindung mit Mitani?) worüber die Geschichte vorläufig noch schweigt. Nur einen Umstand hat Leonhard wie auch die andern Forscher bei diesen Gräbern nicht beachtet. Man hat sie zeitlich nur nach stilkritischen Merkmalen bestimmt. Es ist aber möglich, dass vielleicht bei einigen die Anlage an und für sich ursprünglich älter ist, wie ich es aus gewissen Gründen z. B. für Gerdekkaja im Doganludere vermute; sie waren dann ursprünglich sehr viel einfacher und plumper. Das entsprach nicht mehr dem Geschmack der Fürsten, die sie zu ihrer letzten Ruhestätte bestimmten und dann wohl feiner überarbeiten liessen. Z. B. das primitive Grab von Soganlysu (Tafel 21) ist ein derartiges. Ueberhaupt wird man die Gräber wohl zuerst so hergestellt haben und dann erst an die künstlerischen Details gegangen sein. Ich behaupte natürlich nicht, dass das alles bei jedem Grab der Fall gewesen ist, sondern möchte nur für spätere Untersuchungen die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken.

Es folgt dann Leonhards Theorie der Abstammung des Antentempels vom Pontischen Haus. Er sagt, dass bis 1906 dieselbe nicht widerlegt und daher wohl von der offiziellen Archäologie angenommen sei. Er kann mit Genugtuung von sich sagen (p. 283) und es entspricht der Wahrheit, dass er diese Fragen erheblich gefördert hat. Ich werde in einer Arbeit mit der ich jetzt gerade beschäftigt bin, noch darauf zurückzukommen.

Wir können also zusammenfassen: Auf dem archäologischen Gebiete ist es das grosse Verdienst Leonhards ausser neuen Funden die paphlagonischen Fassaden, dem modernen wissenschaftlichen Standpunkt entsprechend und losgelöst von dem antiquierten Einfluss der klassischen Schule, festgelegt, untersucht und eingereiht zu haben, wie ich es mit dem phrygischen getan habe, und es dringend für die lykischen und auch die von Aiasin zu wünschen wäre. Benndorf und Perrot-Chipiez sind veraltet. Ferner hat er neues Material für unsere noch mangelhafte Kenntnis der kleinasiatischen Kulte gefunden und endlich, ebenfalls frei von gewissen Schulmeinungen, die Frage nach dem Ursprung des griechischen Tempels auf die richtige Bahn gebracht und dadurch zu ihrer Lösung ein gutes Teil beigetragen.

Ehre seinem Angedenken!

Zu einigen Beschwörungsformeln.

Von H. Zimmern.

Unter obigem Titel hat Ebeling in OLZ 1917 Nr. 2 Sp. 48 f. für die schwierigen Schlusszeilen der beiden einst von Messerschmidt, OLZ 1901, 173 ff. der Vergessenheit entrissenen Beschwörungen bei Frank, Babyl. Beschwörungsreliefs S. 88 f. nach dem gleichlautenden Texte KTAR Nr. 76 Vs. 1 ff. in der Hauptsache erst die richtige Lesung und Erklärung gegeben.

Im einzelnen ist jedoch zu bemerken, dass statt *an-da-ḫas* (Lajardscher Text: *an-dà-ḫas*), wie Ebeling liest, wohl sicher vielmehr *an-da-qut* zu lesen ist. Denn von *niḫêsu*, an das Ebeling zu denken scheint, würde schwerlich eine Form *andaḫas* gebildet werden, da die Verba primae *n* gerade im Ifteal ja durchgängig das *n* assimilieren, wie denn auch speziell von *niḫêsu* nur Formen wie *itteḫ(i)su* belegt sind. Andererseits ist bei den Verben primae *m* der Uebergang von *mt* des Ifteal in *nd*[1] in der Schreibung ja recht beliebt und für die wirkliche Aussprache wohl überhaupt durchweg anzunehmen. Daher

[1] Entsprechend wie bei Femininformen von Stämmen mit schliessendem *m*, wie *šalandu* (שְׁלַדָּא) für *šalamtu*; *šindu* „Mal, Marke," speziell „Sklavenmarke, Viehmarke", aus *šimtu*. Von einer zwischen *šimtu* und *šindu* liegenden Form *šintu* stammt übrigens gewiss als Lehnwort das auch bereits von Peiser, OLZ 1907, 627 und Ungnad OLZ 1908 Beih. 23a Anm. 1 herangezogene שנית und שניתה vom Anbringen der Sklavenmarke in Elephantine-Papyrus K 4, sowie jüd.-aram. Pl. שנתון „Zeichen, Kerben". Für dieses denominative שנת des Aramäischen ist beachtenswert, dass auch bereits das Babylonische selbst ein von *šindu* denominiertes partizipiales *mušinditu* aufweist (s. Meissner, Suppl. s. v. *šindu*).

ist die Form also entweder *an-da-qut*, oder *an-da-šil*, oder *an-da-ḫaṣ* zu lesen und von *maqâtu*, *mašâlu* oder *maḫâṣu* abzuleiten. Das Wahrscheinlichste ist aber dem Zusammenhange nach doch *andaqut*, also: „ in den Schutz der Götter usw. stürze[1] ich d. h. flüchte ich". — In der vorletzten Z. 8 des Lajardschen Reliefs ist sicher nicht mit Ebeling *ilâni-ja* zu lesen, da ja hinter dem anscheinenden *Mu* noch das Pluralzeichen *Meš* steht. Vielmehr wird das *Mu* Lajards aus *En* verlesen sein, also *ilâni bêlê* vorliegen, möglicherweise noch mit *[-ja]* oder *[-ni]* dahinter, das noch auf der an dieser Stelle beschädigten Bildseite des Reliefs gestanden haben könnte. In dem Sayceschen Texte in B&OR III 18 wird daher, soweit auf diese in gewohnt liederlicher Weise[2] angefertigte Textveröffentlichung überhaupt einiger Verlass ist, die entsprechende Gruppe *En. Me* ebenfalls als *bêlê* zu fassen sein. Und ebenso wird an der entsprechenden Stelle des Assurtextes einfach *bêli-[ja]* zu ergänzen sein.

Wie für den Schluss dieser feststehenden Beschwörung hätte Ebeling aber auch für ihren Anfang durch Vergleichung mit den Frankschen Beschwörungsreliefs noch allerlei zur richtigeren Lesung gewinnen können, wenn er ausserdem noch die unmittelbare Duplikatstelle KTAR Nr. 88 Fragm. 4 Rücks.(?), linke Kol. Z. 14 ff. (S. 156 unten), sowie den Textanfang des Reliefs G (aus dem Louvre) bei Frank (S. 91 und Tafel IV unten) herangezogen hätte.

KTAR Nr. 88 a. a. O. lehrt, dass die Anfangszeile dieser Beschwörung hier wie in dem Lajardschen (und Sayceschen) Texte zu lesen ist: *[ša ma]-al-di irši-jà it-ti-qu* bezw. *ša mal*[3]*-di irši-jà ittiqu* „Was den Bereich (od. ä.) meines Lagers durchschreitet". So, und zwar ganz phonetisch *ša ma-al-di ir-ši-j[a it-ti-qu]*, ist nun aber auch der Anfang der Beschwörung auf dem Relief G, abweichend von der Umschrift bei Frank S. 91, zu lesen, wie die Abbildung auf Taf. IV noch deutlich erkennen lässt. Somit trug auch dieses Amulett die gleiche Beschwörung als Aufschrift. — Was das Wort *maldu* betrifft, so ist es sicher dasselbe Wort, das in der Verbindung *mal-di nâri* an der Stelle Sanh. VI 38 vorliegt, die demnach auch nicht etwa mit Meissner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 50 Anm. 5 willkürlich in *šid-di nâri* geändert werden darf. *maldu* wird mit Delitzsch, HWB 429 a auf *mašdu* zurückzuführen und mit dems. AL[5] Glossar S. 169 b[1] als „Strich" (Uferstrich) zu erklären sein. Dazu dann wohl auch ferner mit Delitzsch HWB a. a. O. *mišdu* in *mi-šid nabali* Asarh. III 26[2]. — Für *ú-šag-ra-ra-an-ni* „mich hat davonlaufen lassen" in der zweiten Zeile der Beschwörung bietet der Sayceschе Text, falls Verlass darauf ist, eine kontrahierte Form *ú-ša-ga-ra-ni*, während der Lajardsche Text ideographisch schreibt, wahrscheinlich mit dem doppelten Zeichen *Kil*, das ja (mit der Lesung *gur, gur-gur*) als Ideogramm für *garâru* bekannt ist. — Die in der dritten Zeile der Beschwörung vorliegende, auch sonst ja häufiger begegnende, durchweg *šunâte maštâte* gelesene Gruppe ist vielmehr *šunâte bardâte* zu lesen, wie der in seinem Gesamtumfange wohl noch unveröffentlichte, von mir seiner Zeit abgeschriebene Text Rm. 2, 160[3] beweist; daselbst Rs. Z. 7: *[ba-a]r*[4]*-da šunâte-ja lum-mu-na it-t[a-tu-u-a]*. Nichts mit *maldu (mašdu)* und *mašâdu* zu tun hat auch das Adjektiv *mašdû*, das u. a. an der bekannten Stelle Enuma eliš IV 137 vorliegt, wo es beim Kampfe Marduks gegen Tiâmat heisst: *iḫ-pi-ši-ma ki-ma nu-nu maš-di-e a-na šinê-šu* „er spaltete (hälftete)[5] sie wie einen „verschlossenen Fisch" in zwei Teile (Hälften)". Dieses *mašdû*, das Delitzsch, HWB 429 a ebenfalls von *mašâdu* ableiten wollte, ist vielmehr wohl sicher ein sumerisches Lehnwort aus *maš-dà* mit der Bedeutung „verschlossen". Vgl. dazu 79-7-8, 31 (CT XVIII 33) Z. 7: *maš-dà-a = maš-d[u-u]* und = *e-de-l[u]*, wonach auch Meissner SAI 1117 f. zu ergänzen bezw. zu verbessern ist. Ferner *maš-da = maš-du-ú* „Türpflock, Türhalter" od. ä., syn. *nîru* (Ḫarra-ḫubullum V 14; Meissner, Assyriol. Forsch. I 27. 65). *nûnu mašdû* „verschlossener Fisch" bedeutet demnach wohl die „Muschel", mit deren

[1] Vgl. zu diesem starken Ausdruck das *ušagraranni* „mich hat davonlaufen lassen" am Anfang der Beschwörung.

[2] Vgl. hierzu auch meine Bemerkung zu der Arbeitsweise des Verfassers des berüchtigten „Times"-Artikels vom 22. Dez. 1914, A. H. Sayce, in ZA XXX 229 Anm. 2; sowie Bezold, D. Entwickl. der semit. Philologie im Deutsch. Reich (Akad. Rede 1916) S. 19 und Anm. 50.

[3] Also nicht etwa mit Frank *šid-di*, wie denn auch bei Lajard das betreffende Zeichen ganz deutlich das Zeichen *Mal*, nicht *Šid*, ist.

[1] In der Autographie Delitzschs AL[5] S. 75 Z. 38 fehlt durch Versehen der letzte senkrechte Keil des Zeichens *Mal*.

[2] [Sollte hiernach auch mi-iš-ḫi in Dar. 9, 6, 8 als *mišdi* = „Strich" des Šamaš zu fassen sein? Nbn. 643, 5 würde zur Not ebenfalls *mišdi* in dieser Bedeutung passen. Dann wäre zu erwägen, ob die Wurzel mit *ṭ* anzusetzen sein würde. Andererseits könnte man daran denken, das von Delitzsch mit *išdu* zusammengebrachte אשרות, welches besser dem Sinne nach entspricht, hier als verwandt heranzuziehen; dann wäre das *d* durch das Hebräische gedeckt. F. E. P.]

[3] Jetzt vermutlich nicht zugänglich, sondern aus gewissen Gründen „deposited in the Museums cellars" (vgl. dazu PSBA 1916, 107 Anm. 10).

[4] Das *Ri* des Zeichens *Ar* ist noch erhalten und die Spuren passen zu *ba-ar*.

[5] *ḫipû* hier wohl geradezu in dem technischen mathematischen Sinne „halbieren", über den ich OLZ 1916, 322 gehandelt habe; vgl. auch Ungnad, ebd. 364 Anm.

gesprengten beiden Schalen die in zwei Hälften gespaltene Tiâmat verglichen wird.

Zu Berliner Amarnatexten.

Von Otto Schroeder.

In seiner Besprechung von Knudtzons Bearbeitung der Amarnatexte hat Herr Professor Ungnad auf einige Abweichungen zwischen Knudtzons und meinen Lesungen aufmerksam gemacht. Ich bin für derartige Hinweise sehr dankbar, da sie Veranlassung zu erneuter Prüfung der betr. Stelle bieten. Das Ergebnis der Nachprüfung der in OLZ Juni 1916 angeführten Stellen lege ich hier vor.

Kn 6, 12 nicht *kar*, sondern wie bei mir (VAS XI 3) *ig*.

Kn 8, 22 beginnt mit einer sehr zerkratzten Stelle; das fragliche Stück sieht ungefähr so aus wie bei mir (Nr. 5) angegeben.

Kn 11, Rs. 6 scheint mir doch nur *šú* dazustehen, die Stelle ist allerdings recht zerkratzt.

Kn 20, 25 sicher *be-el-ti be-li-[e-ti]*; vom *li* ist sogar mehr zu sehen als in meiner Autographie (Nr. 9) angegeben.

Kn 27, 40 bei mir fälschlich *rab*; das Zeichen wirkt fast wie *GAL*, weil in dem breiten Kopf der Senkrechten der obere der beiden hinteren Wagerechten völlig verschwindet; bei Kn richtig *mâr*.

Kn 33, 27. Das am Anfang zu sehende „*la*“ ist der Rest von *ù*; die Bruchlinie verläuft unmittelbar vor dem „*la*“.

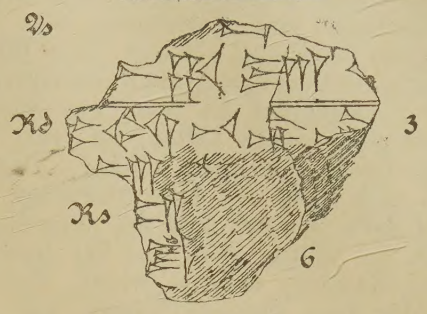
Kn 38, 20 *la-a e-pu-uš*. Das in meiner Autographie stehende zweite *e* ist zu tilgen.

Kn 56, 11 folgt, wie meine Autographie zeigt, auf *šú* nichts weiter. — 13 hat Kn richtig noch am Zeilenschluss *ku*. — 14 bei mir richtig.

Ausser diesen Kollationen habe ich noch das Auftauchen zweier neuer Bruchstücke von Amarnatafeln anzuzeigen. Gelegentlich der diesjährigen Revision der Tontafelsammlung der Berliner Vorderasiatischen Abteilung wurde Herr Prof. Weber auf VAT 3780 und 3781 aufmerksam, die das Inventar richtig als Amarnatexte bucht; er hatte die Freundlichkeit, mir die Bruchstücke zu übermitteln. Von VAT 3780 füge ich hier eine Kopie bei; dieses Stück gehört in die Mitte des unteren Randes einer Tafel von hellschokoladenfarbenem Ton; es ist 11 mm hoch 31½ mm breit und bis zu 18 mm dick. Die Schrift ähnelt dem in den Tafeln von Gebal üblichen Duktus und ist etwa 4 mm hoch. In Zeile 3 ist natürlich *[am-m]i-nim be-lí-ni . . . . .*] zu ergänzen.

Das zweite Stück VAT 3781 hat rote Farbe, ist aber leider nahezu unleserlich. Einigermassen mit Sicherheit liest man in einer der

VAT 3780.



Schlusszeilen die Verbalform *ji-eš-mi*. Ein näheres Eingehen ist im Moment noch nicht möglich,

Kaspisches: Šumalija.

Von G. Hüsing.

Zu den kaspischen Gottheiten, die in letzter Zeit als arisch in Anspruch genommen worden sind, gehört auch *Šimalija*, die Herrin der glänzenden Berge; man sieht in dem Namen eine Spiegelung der ursprünglichen Form des Namens *Himālaja* Das wird dann so gemacht: *Himālaja* geht auf **Ghimālaja* zurück, dessen *gh* auf dem Wege über *zh* (so wegen des iran. *z*) zu *h* wurde. Ein *Ž(h)imalāja*, das in Wahrheit vielleicht „*Žimālaja*“ gesprochen worden wäre, vielleicht auch eine Form *Žimālija*, hätte in Keilschrift wohl wirklich kaum anders geschrieben werden können, als der Name der kaspischen Göttin; es sind also Unterlagen genug vorhanden, dass man solche Aufstellung nicht als blossen Scherz ablehnen kann.

Indessen, es ist unbeweisbar und wohl auch ganz unwahrscheinlich, dass die Sprache der Inder, um die es sich ja allein handeln könnte[1], in der in Frage kommenden Zeit (nach 1700 v. Chr.), an Stelle des idg. *gh* noch kein *h* gehabt hätte. Die voraus zusetzende Sprachform ist die des Rgweda, der Name würde also *Himālaja* lauten[2], und auf der anderen Seite ist die Form *Šumalija* (mit *u*!) selbstverständlich die ältere und ursprünglichere. Dass man aber ein gehörtes *hima* durch *šuma* wieder gegeben hätte, darf von vornherein als ausgeschlossen gelten. Zudem würde man von Anfang an denn doch fordern können, dass wenigstens eine dieser Gleichungen, wenn auch nicht bewiesen, so doch wirklich

[1] Nicht um eine Gemeinsprache konstruierter „Indo-Iranier vor der Trennung“, da letztere schon in Europa erfolgt sein muss.

[2] Das bedeutet „Schnee-Heim“ oder „Wintersheim“ und ist der Form nach Maskulinum und wenig geeignet als Name einer Göttin.

wahrscheinlich gemacht werden könnte. Bisher aber kann man wohl nur sagen, dass die sonst angeführten Beispiele (z. B. *Sūrja*, *Marut*), wenn überhaupt eine Entlehnung oder sonst eine engere Beziehung vorliegt, eher für die Ursprünglichkeit der kaspischen Namen sprechen. Dass aber umgekehrt die Inder aus *Šumalija* ein *Himālaja* gemacht hätten, ist wohl noch um einige Grade unwahrscheinlicher. Dagegen habe ich mich mehr und mehr überzeugt, dass sehr viel dafür spricht, dass die drawidischen Gestalten der Göttin *Kali* und des *Hanuman* auch den Kaspiern bekannt waren, vielleicht sogar unter ganz gleichen Namen, und, dass der „drawidische" oder überhaupt der nicht-arisch-indische Wortschatz seine engen Beziehungen zu den Kaukasussprachen hat, glaube ich Memnon IV. S. 40 schon so ziemlich erwiesen zu haben: ich meine, die ausgewählten 18 Beispiele könnten kaum schlagender sein.

Unter diesen Umständen ist wohl folgende Erwägung nicht zu verwerfen:

Wie wäre es, wenn der Name *Šumalia* ihre Trägerin als die „Herrin der glänzenden Berge" bezeichnete und die Babylonier uns die Uebersetzung[1] des Namens überliefert hätten? Natürlich müssten wir dann die babylonische Uebersetzung erst wieder in kaspische Sprachform umdenken, müssten dabei von vornherein auf einen Ausdruck für „Herrin" verzichten, weil der Name offenbar nicht 3 teilig ist, und uns vielmehr auf eine Art Adjektivum „glanzberg(-isch)" gefasst machen, und darin wäre *mali* = Berg, da es im Kaukasischen wie im Drawidischen diese Bedeutung hat. Also würde „Glanz" in dem *šu* zu suchen sein, wofür sich anführen liesse, dass die Sprachen des Kaukasus ein Adjektiv *ša-la ši-la* kennen, das Erckert mit „hell" übersetzt. Die Möglichkeit und wohl auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit scheinen mir also gegeben, nur würde ich meinen, dass der Name kaspisch dann *Šu-mali-aš* gelautet haben werde; der sexus wird ja nicht unterschieden, und die persönliche Singular-Endung wird beim „Adjektive" bei einer Göttin nicht anders gelautet haben als bei einem Gott, d. h. wie *Šu-ri-aš*, so auch *Šu-mali-aš*, — das *šu* wird wohl in beiden das gleiche sein, wenn *Šuriaš* = *Samas* gesetzt wird! Es sieht also wirklich so aus, als ob „*šu*" = Glanz und „*mali*" = „Berg" wäre. Letzteres scheint freilich wieder dem kaspischen Glossare zu widersprechen, nach dem *mali* = *ami*[*-lu*?] wäre, der Reihenfolge nach wohl kaum anders zu deuten denn als *amelu* (= „Mann" oder = Beamter?). Aber es fällt wohl nicht minder auf, dass die Rassamsche Königsliste angibt: *Me-li* ^{an} *Ši-bar-ru* = *Amēl* ^{an} *Ši-i-ma-li-ia*, denn *meli* soll ja = *ar*[*-du* oder *ar-da-tum?*] sein nach dem Glossare, das *amelu* vielmehr ein *mali* übersetzen lässt! Nun ist aber ein „*Meli-Šipar*" — Zeichen *bar* ist als *par* zu lesen — wohl nur eine andere Form von *Meli-Šipak*, und beide Namen klingen durchaus südelamisch; *Šumalija* wäre also die kaspische Entsprechung des südelamischen *Šipak* (vgl. *sipak-irra* in Mal Amir), der in der Königsliste wieder = *Marduk* gesetzt wird. Nun ist aber Marduk ein Gott, Šumalija eine Göttin? Und ihr Gatte ist offenbar *Šukamu-na*, der wieder mit „Nerigal-Nusku" gleich gesetzt wird, also auch nicht mit Marduk. Also kämen wir auch mit der Annahme nicht vorwärts, dass es etwa eine männliche Gottheit „Šumalijaš" gegeben hätte. Und weiter sagt die Königsliste: *Meli* ^{an} *Šumu* = *Amēl* ^{an} *Šukamuna;* auch hier wird es nicht anders gehn: *Šumu* wäre ein südelamischer Gott, dem kaspisch der Gott *Šukamuna* entspricht, und die Gattin des Šumu wäre die sonst unbekannte Göttin *Šiparru*, d. h. doch wohl, die Gottheit *Šipak* wäre eine Göttin? Sipak ist ja aber = Marduk, also sind *Šipak* und *Šipar* (vgl. *lipak* und *lipar*!) doch zu trennen?

Ich denke es mir so, dass die Kaspier das Ideogramm *AMELI* in der Lesung *MELI* übernommen haben werden, und dass dadurch die Verwirrung entstand. Namen wie *Amel-Marduk*, *Abd-Aštart* usw. gibt es im Kaspischen nicht, die Namen bilden Sätze, der scheinbare Nominativ oder Konstruktus ist vielmehr Objekt eines gekürzten Satzes. Namen wie *Nābū-kudurri-oṣṣor* scheinen Uebersetzung aus dem Kaspischen (bezw. Elamischen) zu sein — semitisch sind sie nicht. Da aber im Kaspischen die Stellung der Wörter im Satze zum Teile von der semitischen abweicht, konnte man sich gekürzte Sätze natürlich nicht mehr erklären, als man sich bemühte, aus den Namen Glossare zu gewinnen. Also nahm man bei Namen obiger Art Genetiv-Verbindungen an, um so leichter, als man deren kaspische Form schwerlich verstanden hat; so entstanden die Uebersetzungen der Königsliste, und aus ihnen flossen die Glossare, deren Angaben daher nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen sind. Was *meli* heisst, wissen wir in Wahrheit nicht, das einmal, im Glossare, überlieferte *mali* ist mit Unrecht mit *meli* zusammen geworfen worden, das man als *amelu* oder *ardu* auffasste.

Der Weg ist also frei, und wir stehen vielmehr vor der Frage, ob es neben *mali* auch ein* *mari*[1] in gleicher Bedeutung in anderer

[1] *Šumalija bēlit šadāni ellūti, ašibat rišēti, kabisat quppati* in der Urkunde über die Belehnung Lakti-Šipaks durch Nabukudrossar I (Kol. II 46).

[1] Vgl. *miri-jaš*, das das Glossar mit *ir-ṣi-tum* (Erde) übersetzt, was offenbar einer Genetivkonstruktion — wie

nordelamischer Mundart gegeben hat, das zugleich eine Nebenform *mara* hatte. Letzteres entspricht ja südelamischem *muru* (= Erde, Welt), und zwischen beiden vermittelt ein *maru*. Dem südelamischen *Kuri* (auch *Kuru?*) entspricht nordelamisch ein *Kari*, (kasp. *Kali?*), daneben aber auch ein *Kara* (*? Kara-in-taš, Karī-in-taš*). Wenn im Akkadischen *KUR* gleich Land oder Berg ist, könnte dann nordelamisches *maru* (kaspisch* *mala*) = Erde oder Berg bedeutet und eine Nebenform *mali* gehabt haben?

Indessen, unser Ansatz *mali* = „Berg" ist von dieser Frage ganz unabhängig. Nur möchte man meinen, dass dieses Wort *mali* dann öfter in den geographischen Namen des kaspischen Gebietes vorkommen müsste. Nun findet sich aber öfter das Wort *har*, das im Hebräischen ebenso enthalten ist wie im Awesta *(hara)*, und das wohl auch nur ein kaspisches Wort sein kann. Vermutlich bedeutete es den einzelnen Berg, während *mali* mehr „Gebirge" sein wird. Das letztere kann gar wohl deshalb selten vorkommen, weil der Assyrer ja sein Determinativ[1] *šadū* brauchte; ich glaube, es wird wohl z. B. in *Am-mali* (bei Assurnasirpal, Annal. Kol. II 54) enthalten sein, das östlich des Turnad als Festung des Araštua genannt wird, und in *Ara-male* (Monolith Sulmanasars III. Kol. II 56) in der Nachbarschaft des Wansees. Vielleicht wäre auch *Mallāu* (Annalen Sarrukins 112) noch dazu zu stellen, in der Nachbarschaft des Urmiasees.

Auf alle Fälle wird es sich empfehlen, die beiden obigen kaspischen Vokabeln im Auge zu behalten, wenn auch zunächst nur als hypothetische. Da statt *Šurijaš* auch *Surijaš* geschrieben wird, der Gott *Šumu* uns aber auch im Stadtnamen — ursprünglich Personennamen? — *Sumu-un-tunaš* begegnet, so wäre statt (oder neben) *šu* vielleicht ein *su* = „Glanz" anzusetzen, und wenn man sich nach einer indischen Spiegelung von „Šumalija" umsetzen will, wäre sie vielleicht eher in *Sumeru* zu suchen als in *Himālaja*; das Wort *meru* = Berg ist ja nicht arisch, und so braucht auch das *Su* in *Su-Meru* nicht arischer Herkunft zu sein. Ein *Kōh-i-nūr* aber ist auch der Su-Meru. „Berg" heisst im Dido *mali*, Kaitach *male*, Buduch *meal* Čečenisch *mara*, Awarisch *meēr*, Arči *mul*, aber auch Tamil *malei*, Malajālma *mala*, Karnātaka *male*, Malabarisch *malei*, *meru*, bei den Irulern *mele*. Besteht also hier ein west-östlicher Zusammenhang, dann ist es wohl fast unabweisbar, dass es im Kaspischen ein Wort *mali* (oder ähnlich) = „Berg" gegeben haben wird.

etwa „*janzi miri-jaš*" — entnommen ist: zusammen gehört darin natürlich *janzi* und *jaš*.

[1] Beziehungsweise Ideogramm.

Eine Scene in Damaskus.

Von S. Krauss.

Im מדרש הגדול, dessen einzelne Teile nach und nach von Dr. D. Hoffmann in Berlin herausgegeben werden, befindet sich (zu Exod. 2, 16, ed. Seite 17) eine grössere Erzählung, die sonst in der weitschichtigen Midrašliteratur, in der dieselben Dinge und Geschichten öfters zu wiederkehren pflegen, nicht auffindbar ist. Die Erzählung ist uns also ganz neu durch diesen Midraš vermittelt worden. Der Herausgeber selbst hat sie in einer deutschen Bearbeitung[1] eine „anmutige Aggada" genannt; mir[2] aber scheint sie mehr als anmutig zu sein, sie birgt ein Stück Kulturgeschichte. Nachstehend gebe ich einen kurzen Auszug des Inhalts.

Anknüpfend an die Geschichte Jethros, der nach der Bibel wohl nur „Priester Midjans" war, nach der rabbinischen Ausmalung jedoch alle Götzenkulte durchgemacht hatte, um sie hernach zu verwerfen, wird erzählt: Rabbi Pinehas[3] sagte: Es trug sich zu in Damaskus[4], dass dort ein Götzentempel (בית צלם) war, der von einem Priester[5], namens אבא גוליש, durch Jahr und Tag bedient wurde. In Not (d. i. wohl in eine Krankheit) geraten, schrie der Priester umsonst zu seinem Götzen, wohingegen der Gott der Welt ihn erhörte und gesund werden liess. Da „stahl er sich von dort weg", ging nach Tiberias, bekehrte sich zum Judentume und wurde in der Gemeinde ein Vorsteher der Armen. Doch seine an Diebstahl gewöhnten Hände vergriffen sich auch hier am heiligen Gute, worauf nun ihm erst das eine, dann auch das andere Auge erblindet. Von seinen ehemaligen Landsleuten, die nach Tiberias gekommen waren, ob dieses, wie sie sagten, ihm mit Recht widerfahrenen Missgeschickes verspottet, lässt er sich von seinem Weibe nach Damaskus führen, wo er, unter Zurufen an seinen Namen[6], erst recht verspottet wird: Du glaubtest den Götzen zu verspotten, nun spottet auch er deiner. Er aber

[1] In der in Berlin erscheinenden Ztschr. Jeschurun II, 551.

[2] Eine vorläufige Notiz schrieb ich in dieselbe Ztschr. III, 127 f.

[3] Pinehas b. Ḥama, wie er unten, auch mit dem Epitheton „ha-Kohen", genannt wird, gehört wohl ins Ende des 4. Jahrh. nach Chr., s. über ihn Bacher, Ag. der pal. Am. III, 310 ff. Für unsere Sache dürfte ein Satz dieses Rabbi in Betracht kommen, in welchem er sich über den viel verschlingenden Altar zu Jerusalem ziemlich abfällig äussert (Bacher das. S. 323 mit Parallelen, darunter auch Hinweis auf Hieronymus).

[4] דמשקיא geschrieben. Sonst דמשק und auch דורמסקין (Neubauer, Géogr. du Talmud 296).

[5] Hier und w. unten mit dem verächtlich klingenden בומר „Pfaffe" ausgedrückt.

[6] Einmal מרינו אבא גליש. Vgl. Syr. מרי, מריא = Herr.

lächelt überlegen, lässt die Einwohner in grossen Scharen in den Götzentempel und sogar auf dessen Dach gehen und gibt vor, er wolle sich mit dem Götzen versöhnen. Er lässt sich von seiner Frau auf eine ihm wohlbekannte Säule stellen, von wo er nun das versammelte Volk wie folgt anspricht: Damaskener! Solange ich „Pfaffe" und Diener dieses Götzen war, habe ich die bei mir niedergelegten Weihgeschenke veruntreut, und ich konnte es tun, da doch dieser Götze weder sieht noch hört, nun aber habe ich es mit Dem zu tun, dessen Augen über den Erdball walten und dem Nichts verhohlen bleibt; mein Diebstahl kostete mich das Augenlicht! Rabbi Pineḥas, der Priester, Ḥamas Sohn, desgleichen R. Abbun sagte im Namen unserer Lehrer[1], noch bevor er von der Säule hinunterging, gab ihm Gott sein Augenlicht in weit grösserem Masse zurück, auf dass sein Name in der Welt geheiligt werde. Und richtig wandten sich dadurch Tausende und Zehntausende dem Judentum zu.

Aus dieser legendenhaften Erzählung ergeben sich mir nichtsdestoweniger drei sichere und, wie mir scheint, recht interessante Tatsachen: 1. Anschluss der Heiden an das Judentum, eine Erscheinung, wie sie gerade in dieser Zeit auch in Antiochien wahrzunehmen ist (Graetz IV[4] 355); 2. Götzentempel in Damaskus, wie natürlich, da doch diese grosse Stadt völlig hellenisiert war und eine Menge griechischer Kulte trieb Schürer II[4] 37), was aber für uns hinter der Tatsache zurücktritt, dass wahrscheinlich auch noch die einheimischen Götter geblieben sind, von denen unser Midraš in erster Reihe zu sprechen scheint; 3. der Name אבא גוליש (einmal א' גליש geschrieben), der gewiss nicht erfunden ist.

Da der „grosse" Midraš aus Jemen stammt und wohl einen arabisch sprechenden Juden zum Kopisten hatte, so nehme ich an, dass er infolge eines Hörfehlers ein ג schrieb, wo er hätte ע (mit Punkt)oder ע schreiben sollen. Gemeint ist wohl der Name עילש, dessen ע als ע aufgefasst wurde, was ja schliesslich kein Fehler ist.

Der Name עילש ist uns bekannt als Name mehrerer Amoräer aus Babylonien[2]. Namentlich ist עילש in b. Gittin 45 a der Held einer ganz netten Geschichte, aus der man nebenbei ersieht, dass wir uns in arabischen Gegenden befinden, denn die Leute, die, wie dort berichtet wird, die Töchter des R. Nahman gefangen setzen, sind am besten als streifende Beduinenhorde zu denken. In עדי גוברין „'Adi ist unser Ehemann" (das.) ist das deutlich ausgesprochen: d. i. der Beduinenhäuptling, der zufällig 'Adi hiess (vgl. b. A. Zara 33 a)[1]; Rašis anders lautende Erklärung erscheint mir gezwungen.

Was das alles mit dem Namen des Priesters zu Damaskus zu tun hat? Weil gerade bei einem Priester eines heidnischen Tempels anzunehmen ist, dass er einen Namen trug, der in der betreffenden Gegend von alters her landesüblich war. Nun ist aber עילש mit palm. עלישא (Chabot JA IX, 12, S. 71)[2] zu verbinden; vgl. noch ebenfalls palm. עלהשא = אלהשא? Proceed. Soc. Bibl. Arch. XXI (1899) 171, Ἀλάσαθος Waddington 2042. 2047, das Nöldeke (ZDMG XLII, 474) mit nabat. עלשת zusammenstellt; zugleich vergleicht Nöldeke Ἄλεσος, Ἀλαῖσος Wadd. 2269. 2413 e, ZDMG XXXV, 742, عَلَس Ibn Doraid 169. Lidzbarski (Hb. d. nordsem. Epigr. I, 342) verzeichnet עלשי und אלשי als punisch, desgleichen das fem. עלשת. Ueber die Bedeutung der Vokabel wage ich mich nicht zu äussern; genug an dem, dass der Name sehr verbreitet gewesen zu sein scheint. Er scheint arabisch zu sein, und in einem gewissen Betracht gehörte ja Damaskus zu Arabien[3].

Unser damaskenischer Priester führt den Titel אבא. Auch das ist von Wichtigkeit. Wir sind ja an diesen Titel aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur gewöhnt. Büchler[4] mag nun recht haben, dass dieser Titel bei den Juden jenen beigelegt wurde, die zu dem jerusalemischen Tempel in irgend einem Verhältnis standen. Auch für die Hierarchie der christlichen Kirche hat diese Frage einige Bedeutung, denn hier ist der Begriff „Vater" (vgl. schon Matth. XXIII, 9) über alle Zeiten und Sprachen hindurch recht bedeutsam geworden (vgl. papa = Papst, Abbé, Pope und dgl.). Vollends im Syrischen ist „Abba" ein ganz gewöhnlicher kirchlicher Titel[5]. Das ist uns wiederum wichtig, denn wir suchen den semitischen und speziell den syrischen Sprachgebrauch. Wir finden auch im Talmud und Midraš mehrere Personen, die in heidnisch-

[1] רבותינו autoritative Lehrer.
[2] Siehe in Juḥasin ed. London S. 176.

[1] Diese Stelle meint auch Steinschneider, Polem. u. apologet. Lit. S. 253, ohne sie richtig angeführt zu haben. Für unseren Amoräer עילש hat er schon, allerdings unter Fragezeichen, die Gleichung mit arab. علبس (das. 262). S. jetzt ZDMG 70, 337.
[2] Angeführt von H. P. Chajes, Beitr. zur nordsem. Onomatologie S. 35 (Sitzungsber. Akad. Wien, phil. hist. Kl., 1900).
[3] Damaskus bei den Alten als arabische Stadt s. bei Winer, Bibl. Rwb. I[3] 244.
[4] Priester u. Cultus, Wien 1894, S. 32 f. Büchlers Aufstellungen sind von mir bestritten worden in JQR VIII, 666 f.
[5] Ich greife aus dem Buche von J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, Paris 1904, aus einer einzigen Note (S. 319, A. 4) ein halbes Dutzend solcher Namen heraus.

syrischen oder heidnisch-phönizischen Gegenden lebten und dabei den Titel אבא führten; so z. B. ʾAbba Judan aus Sidon (T. ʾOhol. XVIII, 7), der viell. identisch ist mit dem in der Sage verherrlichten ʾAbba Judan (j. Horaj. 48 a)[1], der insofern hierher gehört, als auch er mit gespendeten Geldern zu tun hatte; im Verfolge des Berichtes (j. das.) wird von einer Kollekte im Lehrhause von Tiberias erzählt, wie auch unser Held ʾAbba ʿIliš hernach Verwalter von Geldern in Tiberias geworden ist.

Zu bedauern ist, dass über den Charakter des Götzenhauses zu Damaskus in unserer Quelle nichts verlautet. Gern hätten wir den Namen der Gottheit vernommen, deren Priester so interessante Wandlungen durchgemacht haben soll. Nur vermutungsweise haben wir bereits ausgesprochen, dass es sich wahrscheinlich um eine einheimische Gottheit handelt. Die *πάτριοι θεοί* Syriens[2] waren recht zahlreich, und wir vermögen aus dem vagen צלם auch nur annähernd nicht anzugeben, was das für eine Gottheit war. Nach Cant. Rabba zu 1, 6 (und Parallelstellen) hat es (im 3. Jahrh.) 365 heidnische Tempel in Damaskus gegeben.

Hingegen ist das Gotteshaus selbst in einer Weise geschildert, dass wir uns von ihm doch eine Vorstellung machen können. Es war jedenfalls gross, da es viele Leute fassen konnte; es hatte ein plattes Dach, da doch der Erzähler die Leute auch auf dem Dache stehen lässt; es war mit Säulen geschmückt, wie es eben zur syrisch-hellenistischen Bauart gehört[3]. Es besass viel Weihgeschenke, die hier mit dem etwas sonderbaren Worte פקדונות bezeichnet werden; aber trotzdem es heisst מפקידין אצלי „sie gaben mir aufzubewahren", ist der Sinn natürlich der, dass man sie dem Tempel gab, nur gingen sie durch die Hände unseres Mannes, der sie verschwinden liess. Auffallend ist, dass von anderen Priestern an diesem gewiss beträchtlichen Heiligtum nicht gesprochen wird.

Endlich dürfte unser Midraš auch der Beachtung der christlichen Theologen würdig sein. In demselben Damaskus, in welchem die Bekehrung des Apostels Paulus vor sich gegangen, ringt sich auch unser treuloser Götzenpriester zur besseren Religionserkenntnis durch, diesmal, nach dem Charakter der Quelle, zum Judentum[4]. Sollte in der „Luft" der Stadt Damaskus etwas Besonderes liegen, was bei tief angelegten Naturen heftige Erschütterungen bewirken kann? Andere mögen auf die Frage antworten.

[1] Mehr über ihn siehe in meinem Artikel in JQR XVII, 375. Ein אבא צידוני kommt in Midraš Samuel p. 57a ed. B. und an Parallelstellen vor.

[2] Ich verweise der Kürze halber auf Stark, Gaza u. die philist. Küste, S. 573 f.

[3] Darüber s. jetzt in dem Prachtwerke Kohl-Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea, Lpz. 1916, S. 158 f.

[4] Des Mannes Gefühlsleben wird in einigen trefflichen Zügen vorgeführt; er betet und „schreit" (der Wortlaut wird mitgeteilt); er „stiehlt sich" vom Götzentempel hinweg und geht zu den Juden über; hier „jagt er den frommen Werken nach"; für das Gespötte seiner ehemaligen Glaubensbrüder hat er ein mitleidiges Lächeln; seine Gott verherrlichende warme Ansprache usw. usw.

Besprechungen.

Woermann, Karl: Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. neubearb. und verm. Aufl. Bd. I: Die Kunst der Urzeit. Die alte Kunst Aegyptens, Westasiens und der Mittelmeerländer. (XVI, 558 S. m. 548 Abb., 11 farb. u. 71 schwarzen Tafeln. Geb. M. 14 —; Bd. II: Die Kunst der Naturvölker und der übrigen nichtchristlichen Kulturvölker, einschliesslich der Kunst des Islam. (XVI, 492 S. m. 362 Abb., 8 farb. und 54 schwarzen Tafeln.) Lex. 8°. Leipzig, Bibliogr. Institut 1915. Geb. M. 13 —. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Der hochverdiente frühere Leiter der Dresdener Gemäldegalerie hat vor 15 Jahren seine „Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker" zum ersten Male hinausgesandt und uns damit eine Kunstgeschichte geschenkt, die den beiden meist verbreiteten von Lübke und Springer in manchen Punkten sehr ähnlich war, in anderen sich aber auch wesentlich von ihnen unterschied. Die neueren Auflagen jener beiden Handbücher hatten ihre ursprüngliche Einheitlichkeit infolge ihrer von mehreren Gelehrten vorgenommenen Neubearbeitungen eingebüsst, jeder Band war das selbständige Werk eines anerkannten Spezialisten geworden, und der Zusammenhang der einzelnen blieb mehr und mehr auf Aeusserlichkeiten beschränkt. Mit dieser Arbeitsteilung war nur der natürlichen Entwicklung Rechnung getragen worden, denn die Ausdehnung der Kunstwissenschaft über die entferntesten Kulturen und ihre Vertiefung auf allen Gebieten liess es unmöglich erscheinen, dass noch einmal wie früher ein Mann die ganze ungeheure Materie umfasste und zur Darstellung brachte. Und nun hatte sich doch wieder einer an die gewaltige Aufgabe herangewagt, eine Kunstgeschichte aller Zeiten und Völker zu schreiben!

Woermann war wie wenige andere dazu berufen, ein solches Werk zu schaffen. Seine Vorliebe hatte ihn immer zum Studium der antiken Malerei gezogen, auf diesem Gebiet hat er seine schönsten Arbeiten veröffentlicht; sein Amt als Direktor der Dresdner Gemäldegalerie hielt ihn in dauernder, inniger Verbindung mit der Malerei des frühesten Mittelalters sogut wie unserer Tage, die reichen Sammlungen im Albertinum und im ethnographischen Museum standen ihm jederzeit zur Verfügung, und grosse

Reisen, darunter eine nach Indien und den Sundainseln, hatten ihm so viele Eindrücke vermittelt, wie sie so leicht kein zweiter unter den lebenden Kunstgelehrten hat geniessen können. Kein Wunder also, dass es ihn dazu gedrängt hat, die Anschauungen über die Kunst der verschiedenen Zeiten und Völker die er in vieljähriger Forschung erworben hatte, in einem zusammenfassenden Werke niederzulegen.

Es ist aber nur natürlich, dass in dem unendlich weiten Reiche der Kunst ihm manche Provinzen lieber und vertrauter geworden sind, als andere: die Malerei hat ihn immer und überall mehr interessiert als die Glyptik, der Klassizismus mehr als der vordere Orient. Und so sind die Kapitel über die Kunst des alten Aegyptens, Mesopotamiens, der vorgriechischen Inselkunst und Altpersiens, die die Leser dieser Zeitschrift besonders angehen, und worüber im Folgenden im besonderen berichtet wird, nicht so glücklich ausgefallen wie die anderen.

Was Woermann vor 15 Jahren geleistet, hat er in der zweiten Auflage zu erweitern und zu vertiefen gesucht, und das otium cum dignitate, das er seit einigen Jahren geniesst, ist seinem Werk sehr wohl bekommen. Schon äusserlich, denn aus dem I. Bande der 1. Auflage, der die Kunst der vor- und ausserchristlichen Völker auf 667 Seiten beschrieben und in 615 Textbildern und auf 50 Tafeln dargetan hatte, sind zwei Bände mit zusammen 1050 Seiten, 910 Textbildern und 144 Tafeln geworden, der Umfang hat sich also veranderthalbfacht. Aber auch innerlich hat sich vieles verändert, die neuesten Forschungen sind in staunenswertem Masse berücksichtigt und die Wandelungen der Anschauungen, die neue Funde dauernd hervorrufen, sorgfältig in Betracht gezogen. Leider hat Woermann aber versäumt, auch veraltete Abbildungen durch neue zu ersetzen; er lässt die schlimmen Handkopien aus längstvergangenen Tagen immer noch die künstlerischen Eindrücke vermitteln, was einfache Klischees nach Photographien doch viel besser könnten. Es geht wirklich nicht mehr an, Abbildungen wie in Bd. I, z. B. Abb. 46, 47, 52, 60, 61, 71, 72, 91, 92, 103, 105, 113, 128, 129, 131, 133, 141, 144 u. a. m. zu geben. Wieweit man ihm daraus einen Vorwurf machen darf, bleibe dahingestellt, man kann nämlich häufig die Beobachtung machen, dass Verlagsanstalten mit einem grossen Bilderfundus mit einer durch wissenschaftliche Rücksichten durchaus nicht gerechtfertigten Hartnäckigkeit auf der immer wiederholten Benutzung der vorhandenen Klischees bestehen.

Bei dieser Gelegenheit sei nebenbei darauf aufmerksam gemacht, dass etliche der Abbildungen des hier besonders behandelten Ausschnitts falsch unterschrieben sind; Abb. 53: die Statue stammt aus der 3. Dyn. Abb. 76: Kupferstatue (über Holzkern) des Prinzen Metesuphis, Sohnes Phiops' I. Abb. 77: Kupferstatue (über Holzkern) des Königs Phiops I. Abb. 85: Pektoral Sesostris' III. Abb. 88: Der an zweiter Stelle genannte Ort heisst Soleb. Abb. 96: Memnonskoloss bei Medinet-habu. Abb. 104: Es ist doch der berühmte „grosse grüne Kopf"! Abb. 105: Halle des Nektanebos; unter dem Kiosk auf Philae versteht man stets das Tempelchen Trajans. Abb. 118: Köpfe des Gudea, mit Mütze und rasiert. Abb: 119: Sumerische Statuette einer Frau mit Balsamgefäss in den Händen. Abb. 120: Von einer Stele Gudeas. Abb. 144: Obelisk Salmanassars III.

Prinzipiell wäre es wünschenswert gewesen, dass jede Unterschrift unter einer Abbildung Ort, Zeit, Material und Gegenstand, sowie die Quelle, der sie entnommen ist, enthalten hätte, nur dann kann auch der Fernerstehende etwas damit anfangen.

Die darstellerische Behandlung der einzelnen Kunstgebiete ist so kurz, wie es der Rahmen des ganzen Werkes erforderte, das ja für ein grosses Publikum bestimmt ist. Immerhin hat Woermann der altägyptischen und der vorderasiatischen Kunst etwa 160 Seiten gewidmet. Wie wenig sich aber auch auf diesem Raum sagen lässt, erweist sich bei der Lektüre jedes Absatzes über ein bestimmtes Teilgebiet, und da die äusserste Ausnutzung des Raumes durch prägnanteste Fassung des zu Sagenden nicht erfolgt ist, müssen sich viele Einzelerscheinungen mit einer blossen Erwähnung begnügen. Selbst so wichtige Perioden wie die Amarnakunst sind in verschwindender Kürze abgetan, und die Illustrationen dazu geben durchaus keinen Begriff von ihrem Wesen.

Woermanns Darstellung gibt weder die ruhige Erzählung des Verlaufs der einzelnen Kunstentwicklungen unter Umgehung jeder schwierigen oder strittigen Einzelfrage, wie es in den meisten kurzgefasten Weltgeschichten der Kunst herkömmlich ist, noch entwickelt sie die jetzt moderne subjektivistische „Kritik der ägyptischen Kunst" und entsprechend der Künste der anderen Länder. Ihm löst sich die Kunstgeschichte vielmehr so stark in einen Komplex von einzelnen Problemen auf, dass er gewissermassen von der Behandlung eines Problems zu der des nächsten schreitet, dabei oft die widerstreitenden Auffassungen der Spezialforscher gegenüberstellt und schliesslich sein eigenes Urteil abgibt. Damit entfernt er sich natürlich von der Popularität, denn die leichte Lesbarkeit ist so ein wenig gefährdet, aber er gibt einen interessanten und

zu eigener Mitarbeit anreizenden Einblick in die zahllosen Probleme der Kunstgeschichte, der dem Fernerstehenden sicher gesünder ist, als die Festlegung bestimmter Anschauungen von der Auffassung und Schätzung eines Kunstwerks. Und ob dieser vielseitigen Anregung verdient Woermann für seine Leistung unsern Dank.

Böhl, Franz: Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. (Beiträge z. Wiss. vom AT 9.) VIII, 118 S. M. 3.20; geb. M. 4.20. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. Bespr. v. Wilhelm Erbt, Neumünster.

Nicht die ersten Kapitel, die von den Kanaanäern, Hettitern, Amoritern und Hebräern handeln, verleihen der Schrift Böhls ihre Bedeutung, sondern der letzte Abschnitt: Synkretismus und Mosaismus. Aufstellungen über die Völkerschichtung Palästinas haben naturgemäss nur eine vorläufige Geltung; die Erschliessung neuer Quellen muss sie verändern. So sind denn auch jene ersten Kapitel bereits überholt. Wichtig vor allem ist in ihnen die Annahme, dass der Name Kanaan ebenso wie die Bezeichnung des hl. Landes nach den Philistern zu erklären sei.

Das letzte Kapitel bespricht grundsätzlich die Frage der Entstehung der Alttestamentlichen Religion. Böhl vergleicht sie mit der Entstehung des Christentums und des Protestantismus. Er fordert die Anerkennung der Tatsache, dass jeder Religionsstiftung „ein Vorgang zwischen der Einzelseele und ihrem Gott" zugrunde liegt. „Keine Geschichtsforschung kann diesen Vorgang zergliedern. Aber keine Geschichtsforschung, welche diesen Vorgang ignoriert, wird jemals einer geschichtlichen Erscheinung wie der Religion Israels gerecht werden. Wer die Person des Religionsstifters aus einer geschichtlichen Religion streicht, verschliesst sich den Weg zu ihrem Verständnis." Der Geschichtsforscher wird diesen Sätzen voll zustimmen müssen. Aber wenn Böhl die Tatsache überbetont, dass die Religionsstifter abseits von den Brennpunkten der Kultur gewirkt haben, wenn er für Mose daraus folgert, dass ihn „nur gebrochene Strahlen vom Babylonismus" erreichten, so übersieht er die andere Tatsache, dass die Religionsstifter im Gegensatze zu dem herrschenden System gearbeitet haben. Ebenso wie sie ihres entscheidenden Erlebnisses zum Wirken bedurften, rief sie der Widerspruch in die Bahn ihres Berufes. Ich erinnere Böhl, indem ich die von ihm gewählten Beispiele aufgreife, an Luthers Thesen, an Jesu Kampf gegen Schriftgelehrsamkeit und Pharisäer. Von Mose erzählt die Bibel, dass er Aegypten, in dem ihn die Prinzessin an Sohnesstatt angenommen, verlassen habe. Religionsstifter werden immer Protestanten sein, zu den grossen Widerspruchsgeistern der Menschheit gehören, denen sie den Fortschritt verdankt. Statt von einer „Wüstenperiode" der Alttestamentlichen Religion spricht man daher besser, wenn man wie Böhl ihre Erscheinung vom weltgeschichtlichen Standpunkte aus bewertet, von der Reformation, die Mose im Gegensatze zu den religiösen Verhältnissen seiner Umwelt (im allerweitesten Sinne des Wortes) herbeigeführt hat. Sie ist als die Schöpfung dieser besonderen Persönlichkeit mit ihrem entscheidenden inneren Erlebnis und als die nur in ihrer besonderen Umwelt mögliche Schöpfung zu würdigen.

Böhl sieht den Unterschied zwischen Kuenen und Winckler darin, dass jener rückschreitend von den Propheten aus, dieser vorschreitend vom Babylonismus, einem Synkretismus in der Art des Hellenismus, aus das Dunkel der Mosezeit zu erhellen unternommen habe. Das ist eine gerechte Einschätzung der Arbeit dieser beiden Grossen. Ich möchte noch hinzufügen: Kuenen und seine Nachfolger haben eine begriffliche Konstruktion von der Entwicklung der Religion des Alten Testaments entworfen, denen die lebendige Anschauung von dem Boden fehlte, aus Mangel an Quellen fehlen musste, auf dem sie sich abgespielt hat: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Dieser Einseitigkeit gegenüber mühte sich Winckler, dem ungeheuren, durch die Ausgrabungen gewonnenen Anschauungsstoff, den die Theologen zu verwerten sich nicht entschliessen konnten, Geltung zu verschaffen. Einseitig übersah er dabei die ihr Schauen und Erleben gestaltenden Persönlichkeiten. Aber nun darf man nicht zur These und Antithese des Werkes dieser beiden Männer die Synthese bilden.

Wir werden das Wesen des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends zu bestimmen haben nach den Anschauungen, die uns die Denkmäler liefern. Ich möchte diese Zeit als die Vorherrschaft der Polis in der Menschheit bestimmen. Um die Polis mit ihrer Gottheit, ihren festen Einrichtungen und Gebräuchen bewegt sich alles Leben: sie bestimmt ihm Himmels- und Weltbild, Kalender und Kreislauf und damit die Art und Weise, sich zu äussern. Die Stadtgemeinschaft der Polis ist in diesem Zeitalter die Form kulturhaften Zusammenlebens der Menschen. Ihm voraus geht das Zeitalter der Gens, des Stammes, der Völkerschaft, die in ihren Gottheiten die Stammeseltern verehrt (Totemismus, Ahnenkult, Verknüpfung der Geisterwelt mit Gestirnen und Sternbildern, Mythus).

Wenn wir von einer so umfassenden weltgeschichtlichen Betrachtung aus, wie Böhl sie anstrebt, die aber von Namen, wie Babylonismus, Panbabylonismus usw. absehen muss, weil sie das Wesen der Sache nicht fassen, das Alte Testament betrachten, so werden wir Moses Werk nur verstehen können, wenn er sich auf eine frische Völkerschicht stützen konnte, die, aus den Verhältnissen der Gens gekommen, geraume Zeit unter den Anregungen der Kultur der Polis stand, die aber den schwächenden Einflüssen der Bequemlichkeiten dieser Kulturstufe (Zivilisation der Polis) noch nicht erlegen war. Moses Werk konnte im Gegensatz zu den bestehenden Stadtgemeinschaften nur in der Begründung eines auserwählten Volkes bestehen, das einen festen Halt in einer auserwählten Gottheit und Verehrung hatte, in der Gründung einer das Ideal einer Polis besser verwirklichenden Politeia. Dabei musste er, wie es im Wesen einer Reformation begründet liegt, auf die Verhältnisse des überwundenen Kulturzeitalters, auf die Zustände der Gens zurückgreifen. Die Periode der sogenannten Alttestamentlichen „Bauernreligion" bringt dann die völlige Politisierung des Mosaismus, seine entschlossene Ueberführung in die Kulturstufe der Polis, einstmals als gewaltiger Fortschritt empfunden, wie es die Legende vom Tode Moses ausspricht, der das gelobte Land nur habe sehen, nicht aber betreten dürfen. Josuas Landtag in Sichem, Salomos Tempelbau in Jerusalem sind von der Legende ausgezeichnete Höhepunkte dieser Periode.

Mit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend beginnt schliesslich im Gegensatz zur Polis das Zeitalter der Synodoi, der Genossenschaften. Hellenismus nennt man das letzte Drittel dieses Zeitraumes, in dem sich die neue geistige Haltung der Menschheit sieghaft durchgesetzt hat; die ersten zwei Drittel sind von Kämpfen um sie gegen die Polis erfüllt. Da streiten in Palästina die Propheten, im Westen Philosophen und Dichter um das Recht des Einzelwesens. Wenn jene an Mose anknüpften oder, wie Böhl sich ausdrückt, „die Wüstenperiode als das Ideal der goldenen Urzeit entschwundenen Glückes" preisen, so liegt hier wieder nur das naturgebotene Zurückgreifen der Reformatoren auf die Vergangenheit vor.

Meinhold, Hans: Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Wissenschaft u. Bildung 133. Bd.) (IV, 106 S.) 8°. M. 1 —; geb. M. 1,25. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1916. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Der Verfasser behandelt den Stoff in folgenden 12 Abschnitten: die Anfänge — Eindringen des Stammes Juda in sein Gebiet. Von Saul bis Salomo. Von der Reichstrennung bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Verbannung nach Babel. Der Wiederaufbau. Die jüdische Gemeinde von Esra bis zum Untergang des Perserreiches. Juden und Griechen. Geistige Strömungen. Unter römischer Herrschaft. Herodes. Von Herodes' Tod bis zum Fall von Jerusalem. Schluss — Talmud. Verhältnis des Judentums zu Christentum und Islam. Es ist eine Darstellung, der man auf Schritt und Tritt eingehendes Quellenstudium anmerkt, und die demgemäss auch ein selbständiges Urteil bietet; besonders gilt dies von der religiösen Würdigung des Judentums, die im Allgemeinen umsichtiger ist, als man sie gewöhnlich findet. An einzelnen Stellen kann ich allerdings Bedenken nicht unterdrücken. Die Entstehung des mosaischen Dekaloges (S. 20), den Individualismus und das Vergeltungsdogma (S. 23 ff.)möchte ich höher hinaufrücken, als der Verfasser tut. Die Pharisäer nach den Evangelien zu charakterisieren, auch nur teilweis, ist doch nicht angängig (S. 64). Meinhold selbst sagt S. 65: ein Bild, das der Gegner entwirft, ist meist verzerrt usw. Vgl. zu dieser Frage Chwolson, das letzte Passamahl Christi, Leipzig 1908. Herford, das pharisäische Judentum, deutsch von Rosalie Perles, Leipzig 1913. Folgende Urteile: Das Vergeltungsdogma musste schliesslich die Selbstsucht zur Hauptwurzel der Religion machen, S. 43; und ein modern empfindender Jude muss den Talmud aufgeben S. 98, sind in dieser Schroffheit und Allgemeinheit m. E. irrtümlich und irreführend. An störenden Druckfehlern fielen mir auf und merke ich für eine Neuauflage an: S. 14 Menschensündlein. S. 57 geapfert. S. 64 vergeschriebenen. S. 93 Ehre (doch wohl: Ehe). Endlich darf dann wohl auch der bekannte Mohr seine Arbeit getan haben, und: der Mohr kann gehen, S. 9.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, herausg. von Eduard Sachau. Zweite Abteilung: westasiatische Studien. Jahrg. 15. 16. 17. (III, 197; V, IX, 219; V, VIII, 232 S.) Lex. 8°. Je M. 6 —. Berlin, G. Reimer 1912—1914. Bespr. v. Fr. Schwally, Königsberg i Pr.

Aus dem reichen Inhalt der vorliegenden drei Hefte kann ich nur diejenigen Abhandlungen hervor heben, die nach meiner Kenntnis einen besonderen Wert haben oder sonst meinen Arbeitsgebieten näher stehen. Hierhin rechne ich z. B. Die Dragomanatsassistenz vor den türkischen Gerichten von Kurt Ziemke (Jahrg. 1913, S. 1—36); Abergläubische Vorstellungen und Bräuche der alten Araber von Eugen Mittwoch (Jahrg. 1913 S. 37—50); Texte aus Fez und Tanga von G. Kampffmeyer (Jahrg. 1913, S. 51 bis 98); Bulgariens wissenschaftliche und poli-

tische Literatur von Iwan Dimitroff (Jahrg. 1912, S. 30—67); Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika von Friedrich Storbeck (Jahrg. 1914, S. 97—169). Die Darstellung der Grammatik des Ostturkestanischen (East Turki Grammar) von G. Raquette geht durch alle drei Jahrgänge (1912 S. 111—184, 1913 S. 113—211, 1914 S. 170—232) und hat den Umfang eines kleinen Buches. Sie ist in der Weise einer Konversationsgrammatik angelegt, auch mit Uebersetzungsübungen, und deshalb für die wissenschaftliche Benutzung etwas unübersichtlich. Zu Grunde liegt der Dialekt von Jarkand. Da der Verfasser 13 Jahre in dem Lande als Missionar gelebt hat, kann man sich auf seine Angaben gewiss verlassen. Wäre er sprachwissenschaftlich geschult oder verfügte er wenigstens noch über die Kenntnis eines anderen turanischen Dialektes, so würde mehr aus seinem Buche zu lernen sein. Immerhin wäre es empfehlenswert, von dieser Arbeit eine Buchausgabe zu veranstalten, aber dann in deutschem Gewande.

Beth, K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. (XII, 238 S.) gr. 8°. M. 5 —; geb. M. 6 —. Leipzig, Teubner 1914. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i Pr.

In dieser übersichtlich dargestellten, auf solider Forschung beruhenden, jedoch als Antwort auf die Frage nach den Anfängen der Religion zu einseitig auf den Aussagen rezenter Wildvölker aufgebauten Untersuchung führt Verfasser aus, dass Magie etwas „zufällig" Entstandenes sei (S. 66 ff.). „Das soll heissen, dass die magischen Bräuche und Formen aus praktischen Lebensübungen enstanden sind, denen an sich jede Abzweckung dieser Art fremd war." Der unbeabsichtigte Erfolg einer Gebärde oder Hantierung bot den Ansatzpunkt für eine magische Funktion.

Wie liesse sich aber der Nachweis führen, dass eine Handlung je aus dem praktischen Leben unmittelbar in die Rüstkammer der Magie überging? In einer Jahrhunderttausende umfassenden Kulturentwicklung können anscheinend profane Handlungen von Hause aus schon kultlichen Wert gehabt haben und dadurch erst zu einem magischen gekommen sein. Und gerade die vom Verfasser gewählten Beispiele tragen m. E. den Stempel ehemaliger Kultgebräuche an der Stirn. Was z. B. den Jagdzauber (S. 69 f.) anbetrifft, so musste doch das die Urkultur krönende höhere Jägertum zu einer jagdlichen Religion geführt haben, und wo der Jäger Priester war, mussten Jagdmaske usw.[1] im Kult Wild schützender und spendender Gottheiten eine Rolle spielen und mit dem Schwinden der religiösen Idee zauberhaft werden. Diluviale Höhlenwände verraten alteuropäischen Totemismus, dessen Nachklänge in Religion und Heldensage der Kulturvölker ganz anders aussehen, als seine fossilen Reste bei den heutigen Wildvölkern. Auch die von den kosmogonischen Sagen der Kulturvölker an den Anfang der Dinge gestellten Mischwesen — tierköpfige Menschengestalten — sind dort schon bildlich dargestellt, und der Höhlenboden zeigt Spuren von Kulttänzen. Musste nicht in einer Jägerreligion die Tierform jene Absplitterungen des Gottesgedankens verkörpern, die wir im Beginn der Geschichte überall als von Tieren begleitete Hochgötter wiederfinden? Tiergebieter und Wildschützer — in Tiergestalt oder menschengestaltig mit Tierabzeichen — die wohl als Vorstufe der europäischen Jagdgötter angesehen werden könnten, haben Altbabylonier, Europäer, Indianer; ich erinnere an Engidu, an den Tiermann der Artussage, des dänischen Volksliedes, an den „kleinen Hirsch" der Indianer u. a. m. Eine Jagdreligion hat es einstens gegeben; die im Lande des Bärenkults gewachsene Kalewala hat uns innig empfundene Gebete an die Jagdgötter aufbewahrt. Jedenfalls sind die zu Zauberzwecken dienenden Tierzeichnungen rezenter Naturvölker nicht ohne weiteres den diluvialen Bildwerken als wesensgleich zu erachten; verkümmerte Gegenwart nicht einer zu gewaltiger Entwickelung führenden Vergangenheit.

Auch der von der Frau geübte Fruchtbarkeitszauber (S. 101 ff.) wird in einer Mondreligion sakralen Charakter gehabt haben. Ueberhaupt wird bei Würdigung der von Frauen geübten Bräuche zu sehr ausser Acht gelassen, dass die Frau Begründerin der agrarischen Kultur war, die religiösen Ideen derselben entwickelte — das beweist ihr Priesterinnentum — dass sie Aerztin und Giftmischerin, Töpferin und Köchin war, und dass sich auch in Europa sichere Spuren des Mutterrechts finden. Sie hatte zuerst Bodenbesitz zu verteidigen; in ihrem Grabstock sieht man die Vorform der Lanze — der Waffe des Ackerbauers — und es ist wohl kein Zufall, dass die Geschichte der die deutlichsten Spuren des Mutterrechts zeigenden Inselkelten mit kriegerischen Herrscherinnen beginnt[1]. Kriegstänze der Frau dürften daher nicht zu Zauberzwecken dienende Nachahmungen (vgl. S. 101 ff.) sondern zauberhaft gewordener Nach-

[1] Anthropos 1913 S. 939.

[1] E. Windisch: Das keltische Brittannien S. 15 ff., 32, 72, 169. Nach Tacitus Ann. XIV 35 sind die Brittannier gewöhnt, unter Führung von Frauen in den Krieg zu ziehen. Aehnlich bei den Iren. S. auch: die streitbaren Hexen von Gloucester 1. 137.

hall der religiösen Weihe ihres einstigen Kriegertums sein.

Und die Dornen und Nadeln der schwarzen Magie stammen aus dem Rüsthause des Totenglaubens[1]. „Wenn den Kindern verboten wird (S. 107 ff.), im Winter den Namen des Prärie-wolfes auszusprechen, weil dadurch die Kälte zurückgerufen werden kann, so ist das eine ganz harmlose Gepflogenheit . . . Sie beruht einfach auf der äusserlichen Verbindung der Erscheinung des Prärie-wolfes mit der winterlichen Kälte . . . und diese Anschauung ist fern von jeder magischen Vorstellung. Sie kann jedoch eine prämagische genannt werden, sobald sich aus dieser ein magischer Brauch entwickelt. Das ist z. B. geschehen, wenn das Aussprechen des Namens des betreffenden Tiers nicht mehr blos symbolisch sondern von realen Wirkungen begleitet gedacht wird".

Allein in der ganzen Welt darf der Wolf im Winter nicht genannt werden, in Europa hauptsächlich in den Zwölften, der Werwolfszeit[2]. Es handelt sich also um keine „harmlose Gepflogenheit", keine „äusserliche Verbindung" des Wolfes mit der Kälte, sondern um uralten Totenglauben. Auch der Tote darf nicht genannt werden. Und so werden in den ungeheuren Zeitläuften menschlicher und religiöser Entwickelung Gottes- und Jenseitsgedanke noch mancherlei Formen angenommen haben, zu denen wir keine Brücke mehr schlagen können, von denen jedoch eine zauberhaft gewordene Erinnerung noch geblieben ist.

Die im Glauben der Naturvölker oft auftretende, meistens für die Magie in Anspruch genommene, „übersinnliche Kraft" — mana, manitu, wakonda usw. — wird vom Verfasser mit Recht in erster Linie als religiöse nicht als magische Realität bewertet (124). Und in dieser unpersönlichen übersinnlichen Kraft sieht er das Anfangsstadium der Religion (S. 203). Allein in verschiedenen Formen dieser Vorstellung werden Gottes- und Jenseitsgedanke so kräftig betont, dass m. E. eher an eine Verflüchtigung der Vorstellung von einem persönlichen höchsten Wesen und von mächtigen Ahnengeistern als an eine diese Vorstellungen im Keime schon enthaltende Vorstufe zu denken ist. Die Verworrenheit und Unbestimmtheit der Anschauungen der heutigen Wildvölker zeigen eben, dass diese nicht Schöpfer sondern Erben ihrer Gedankenwelt sind.

Aus einer Wurzel — der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens (S. 222 ff) — sieht Verfasser Religion und Magie hervorgehen und lässt unentschieden, welche dieser beiden den Menschen beherrschenden geistigen Mächte zuerst auftrat. Nach meinem Dafürhalten wird sich der Beweis, dass Magie nicht überall aus gesunkener Religion hervorging, schwer bringen lassen; das eigene Wachstum dieses Parasiten am Baume der Religion beweist noch keinen selbständigen Ursprung.

Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist der Nachweis der Wesensverschiedenheit von Religion und Magie und der Unmöglichkeit, dass Religion aus Magie hervorgehen könne. „Religion ist in ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene, höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken."

[1] Anthropos 1913 S. 860.
[2] Anthropos 1913 S. 942.

Mitteilungen.

Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde, das unter der Leitung Ludwig Borchardt's steht, hat bis Kriegsausbruch seine Arbeiten ohne Störung durchführen können. Von deutschen wissenschaftlichen Unternehmungen, die durch das Institut beraten und gefördert wurden, kommen vor allem in Betracht: die — von Borchardt persönlich geleiteten — Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell el-Amarna: die Grabung der Königlichen Museen bei der Dar el-Medine, die der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft und der Heidelberger Akademie bei Qarara und El-Hibe und die Expedition der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Aufnahme der auf den ägyptischen Denkmälern vorkommenden Fremdvölker. Nahe an hundert deutsche Gelehrte und Künstler wandten sich in den letzten drei Jahren vor Kriegsausbruch in Aegypten an das Institut und konnten für ihre Arbeiten dort Rat und Hilfsmittel finden. Das Deutsche Haus in Theben (das während des Krieges von den Engländern zerstört wurde) wurde stark benutzt; unter den 25 Benutzern, die dort deutsche Gastfreundschaft genossen, befanden sich auch 4 Briten. Die Sammlungen des Instituts: die Ebersbibliothek, die z. Zt. über 3000 Bände nebst 50 handschriftlichen Tagebüchern deutscher Ausgrabungen in Aegypten umfasst, die Photographie-Sammlung u. a. befanden sich in erfreulicher Entwicklung. Ueber das Schicksal des Instituts seit der Vertreibung der deutschen Gelehrten und Konsularbeamten aus Aegypten ist nicht viel zu berichten. Das Haus, in dem sich die Arbeitsräume des Instituts befinden, wurde versiegelt, und seine Bewachung der diplomatischen Agentur der Vereinigten Staaten von Nordamerika anvertraut, ebenso die Häuser an den verschiedenen Grabungsplätzen; doch konnte dieser Schutz, wie bemerkt, das Deutsche Haus in Theben, eine Stiftung des Kaisers, nicht vor vandalischer Zerstörung durch die englischen Militärbehörden retten. Bei Kriegsausbruch befand sich der Direktor gerade auf dem Wege nach Deutschland. Der Assistent Dr. Rösch, ein besonders kenntnisreicher und befähigter Mitarbeiter, eilte zu seinem Truppenteil; er ist bereits im ersten Kriegsmonat gefallen. Von den

wissenschaftlichen Arbeiten konnten die Publikation über die Grabungsergebnisse von Tell el-Amarna sowie eine grössere Arbeit zur Chronologie der ältesten ägyptischen Geschichte, von Borchardt weitergeführt werden, da die Generalverwaltung der Kgl. Museen in Berlin dem Institut während der Kriegszeit Unterkunft gewährt hat.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der phil.-hist. Klasse der K. sächs. Ges. d. Wissensch. zu Leipzig am 3. Februar meldete Heinrich Zimmern eine Arbeit an „Weiteres zur babylonischen Neujahrsfeier". Die Nummern 125, 132, 145 der Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, autogr. v. Ebeling, enthalten Schilderungen des babylonischen Neujahrsfestes im Frühlingsmonat Nisan, 132 speziell von der Feier in Uruk, 143 von der symbolischen Feier in Babylon, bei der es sich um den in die Unterwelt verschwundenen und dort festgehaltenen, dann von dort befreiten und in seine Stadt zurückgekehrten Landesgott Bel-Marduk handelt, Gesang des Weltschöpfungsliedes „enuma eliš" zu seinen Ehren, Tötung eines Missetäters an seinem Feste, eine Szene, die wahrscheinlich das Vorbild zu der Tötung eines Gefangenen am Sakäenfeste bilde.

Personalien.

Dr. Max Ohnefalsch-Richter, bekannt durch seine Ausgrabungen in Cypern, ist im 70. Lebensjahre in Berlin gestorben.

Ulrich Wilcken ist aus München nach Berlin berufen worden.

Dr. Hans v. Mžik, Kustos an der Hofbibliothek in Wien, hat sich an der dortigen Universität für historische Geographie des Orients habilitiert.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

American Journal of Archaeology. 1916:
XX 3. Gustavus Eisen, Button beads with special reference to those of the Etruscan and Roman period.

Anthropos. 1915—1916:
X—XI. Bd. 3, 4. H. Joseph van Oost, La musique chez les Mongols des Urdus (Mongolie sud-ouest). — J. Blais, Les anciens esclaves à Zanzibar. — Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion. (Fortsetzung) (Bernhard Ankermann; W. Schmidt). — *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung, herausgegeben von Rudolf Stüve; *O. Dempfwolff, Die Sandawe (W. Schmidt).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1917:
1. Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung seines 70. Lebensjahres dargebracht (Eduard Hermann).
4. *Ἰ. Ν. Σβορῶνος, Πῶς ἐγεννήθη καὶ τί σημαινει ὁ διπλοῦς ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου (E. Gerland). — *Jakob Philipp Fallmerayer, Schriften und Tagebücher usw. hrsg. und eingeleitet von Hans Feigl und Ernst Molden (Nikos A. Bees).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:
1. *W. E. Crum, Der Papyruscodex saec VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften, mit einem Beitrag v. A. Ehrhard (Schr. d. Wissensch. Ges. in Strassburg 18. H.) (J. Leipoldt). — *Ludwig Venetianer, Asaf Judaeus 1. Teil (K. Sudhoff).
2. *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (G. Hoennicke). — *Eckhard Unger, Zwei babylonische Antiken aus Nippur; Reliefstele Adadniraris III. aus Saba'a und Semiramis (Bruno Meissner). — *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft XI.
3. *Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum (Hermann Jordan).
4. *Hermann Grapow, Ausgewählte Texte des Totenbuches Heft 2 (H. O. Lange).
5. *Hermann L. Strack, Jüdisches Wörterbuch (Samuel Krauss).

Deutsche Rundschau. 1916:
Dezember. B. L. Frhr. von Mackay, Das asiatische Weltbild der Gegenwart und Zukunft. — E. Banse, Türkische Fragen (Bagdadbahn).

Journal Asiatique. 1915:
Jan.-Févr., Casanova, Une date astronomique dans les épîtres des Ikhwân aṣ-Ṣafâ. — Henri Lammens, Une visite au Saiḫ suprême des Noṣairîs Haidarîs. — *William Popper, Abû 'l-mahâsin ibn Taghrî Birdî's annals, entitled an-nujûm az-zâhira vol. VI, part I (C. Huart). — *Moïse Schwab, Le manuscrit hébreu no. 1408 de la bibliothéque nationale; *Moïse Schwab, Livre de comptes de Mardoché Joseph (D. Siderski). — *W. Rybinski, Les Samaritains (E. A.).
Mars-Avril. F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712—716. — *A. Maillet, Grammaire du vieux Perse (Robert Gauthiot).
Mai-Juin. F. Nau, Corrections et additions au cataloque des manuscrits syriaques de Paris. — D. Sidersky, Les anciennes écritures hébraïques dénommées aschourith et libonnaée. — Moïse Schwab, Trousseau d'une fiancée égyptienne au XVII^e siècle.
Juillet-Août. R. Weill, La période comprise entre la XII^e et la XVIII^e dynastie. — *Edward G. Browne, The press and poetry of modern Persia; *M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam; *Ismaël Hamet, Chronique de la Mauritanie sénégalaise; *Henri Hugon, Les emblèmes des Beys de Tunis; *A. Raux, Histoire du Borsu, Texte persan; *Louis Massignon, Quatre textes inédits, relatifs à la biogr. d'al-Ḥosayn ibn Manṣour al-Ḥallâdj; *L. Chéikho: Loutfi-Pascha, Code du grand Vizirate (S. A. aus dem Machriq); *Sir Charles Lyall, The dîwâns of 'Abid ibn al Abraṣ of Asad and 'Âmir ibn aṭ-Ṭufail of 'Amr ibn Ṣa'ṣa'ah; *Gaston Wiet: Maqrizi, el mawa'iz wa'l-i'tibâr fî dhikr el-khitat wa'l-âthâr vol II 1. partie (Cl. Huart).
Sept.-Octobre. C. Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — Henri Lammens, l'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés. — Moïse Schwab, Deux singuliers éléments de bibliographie orientale. — S. H. Hodiwala (D. M. trad.), Les colophones de Mihirāpān Kaikhusru. — *Miguel Asín Palacios, La mystique d'al-Gazzālī (C. H.). — *C. L. Bedale, Sumerian tablets from Umma in the John Rylands library; *L. W. King, Catalogue of the cunéiform tablets in the Kouyounjik Collection of the British Musum, supplement; *George A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade; *E. A. Wallis Budge, Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt (L. Delaporte). — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle (Alfred Bel). — *T. G. Djuvara, Cent projets de partage de la Turquie (1281—1913) (Cl. Huart).
Nov.-Décembre. Frédéric Macler, Notre-dame de Bitlis. — Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie (suite). — *Marcel Cohen, Le parler arabe des juifs d'Alger; *Annette S. Beveridge, The memoirs of Bābur; *C. A. Storey, The fākhir of Al-Mufaḍḍal ibn Salama (Cl. Huart).

Journal of the R. Asiatic Society. 1915:
D. B. Spooner, The Zoroastrian period of Indian history (Auf Grund einer Ausgrabung in Pāṭaliputra, wo er einen den persischen Hallen (Persepolis) entsprechenden Grundriss gefunden haben will). — *R. F. Harper, Assyrian and babylonian letters XII and XIII; *M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts (Vorderasiat. Bibl. 8, 1) (T. G. Pinches). — *Canon Sell,

The life of Muhammed (H. Hirschfeld). — Joseph Offord, The deity of the crescent Venus in ancient Western Asia. — M. Tseretheli, Sumerian and Georgian: a study in comparative philology II. — E. Blochet, Le nom des Turks dans l'Avesta; Mongol boghdo, „saint". — Reynold A. Nicholson, The poetry of Mutanabbi. — R. P. Dewhurst, Notes on the Avesta. — L. D. Barnett, An aramaic inscription from Taxila. — A. Cowley, The first aramaic inscription from India. — *Georges Marçais, Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle; D. S. Margoliouth, The early development of Mohammedanism (A. R. G.). — *S. Spiro bey, A new practical grammar of the modern Arabic of Egypt (H. Hirschfeld). — T. G. Pinches, Sumerian women for field-work. — *George Foot Moore, History of religions I (A. Berriedale Keith). — *William M. Nesbit, Sumerian records from Drehem (T. G. Pinches). — *I. Davidson, Saadia's polemic against Hiwi al-Balkhi (M. Gaster). — C. T. Harley Walker, Jahiz of Basra to al-Fath ibn Khaqan on the „exploits of the Turks and the army of the khalifate in general." — Oric Bates, Ethnographic notes from Marsa Matrah. — A. Berriedale Keith, The Magi (über J. H. Moulton, early Zoroastrianism). — Vincent A. Smith, The Zoroastrian period of Indian history. — Clara C. Edwards, History of the dome in Persia. — *P. M. Sykes, A history of Persia (M. Longworth Dames). — *Theodore H. Robinson, paradigmata and exercises in syriac grammar (H. Hirschfeld). — D. S. M., Some recent arabic publications. — *Theophilus G. Pinches, The babylonian tablets of the Berens collection (Asiatic society monographies XVI) (A. H. Sayce). — *W. H. Schoff, Parthian stations by Isidore of Charax (J. Kennedy).

Literarisches Zentralblatt 1917:

1. *Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament (E. Herr). — *J. Németh, Türkische Grammatik u. Türkisches Lesebuch mit Glossar; *Achmed Muhieddin, Türkische Schönschreibehefte (Brockelmann). — *Benno Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, erste Hälfte. (O. Schroeder).
2. *Johs Nikel, Der Hebräerbrief (J. H.). — *Eduard Seler, Beobachtungen und Studien in den Ruinen von Palenque (W. Lehmann). — *Josef Strzygowski, Die bildende Kunst des Ostens (Theodor Kluge).
4. *Edmund Dahl, Nyamwesi-Wörterbuch (Hans Stumme).
5. *Engelbert Drerup, Aus einer Advocatenrepublik (Demosthenes und seine Zeit) (E. v. Stern). — *Georg Jacob, Schanfara-Studien. 2. Teil (Brockelmann).

Museum. 1916:

October. *R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor (D. C. Hesseling). — *R. Koldewey, Das wieder entstehende Babylon (G. J. Thierry). — *R. Cagnat, L'annone d'Afrique (H. van Gelder).
November. *F. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandriens (H. van Gelder).

Nature. 1916:

September. J. Offord, Egyptian Astronomy and the Zodiac.

Sitz. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. Berlin. 1916:

XLVIII. XLIX. O. Schroeder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit auf Grund von Götterlisten und theophoren Personennamen in Kontrakten dieser Zeit. L. Mark Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift.
LI. LII. W. Bang: Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen 3. Stück: Ueber das Possessivsuffix -sï und einige seiner möglichen Verwandten.

Theologisches Literaturblatt. 1917:

1. *Eduard König, Hermeneutik des Alten Testaments; *Harold M. Wiener, The date of the exodus (Wilh. Caspari).
2. *Friedr. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Ed. König). — *Joh. Leipoldt, Die ersten heidenchristlichen Gemeinden (Büchsel).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

1. *Bernh. Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters (Ed. König). — *Paul Humbert, Qohéleth (Volz). — A. Bertholet, Berichtigung (zu seiner Anzeige von Gressmanns „Schriften des Alten Testaments in Auswahl" ThLZ 1916 Sp. 427 ff,).
2. *S. Landersdorfer, Sumerisches Sprachgut im Alten Testament (A. Ungnad). — Entgegnung von Ed. König (zu Nr. 24 von 1916). Erwiderung von W. Nowack.

Theologische Rundschau. 1916:

10. 11. H. Neues Testament. Eberhard Vischer, Paulus (Die an Bousset's Kyrios Christus anknüpfende Disputation).

Wochenschrift f. klass. Philologie. 1917:

2. *Heinrich Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss (Jakob Handel).
5. *Konrad Erbacher, Griechisches Schuhwerk. Eine antiquarische Untersuchung (die auch für Orientalisten von Bedeutung sein dürfte D. R.) (Hans Lamer).
6. *E. Cavaignac, Histoire de l'antiquité II. Athènes 480—330 III. La Macédoine, Carthage et Rome 330—107 (Fr. Cauer).

Zeitschr. f. d. Alttest. Wissenschaft. 1916:

36. Jahrg., 3/4 H. K. Beth, El und Neter (dessen Mnskrpt vor dem Erscheinen von Söderblom's „das Werden des Gottesglaubens" bereits an die Redaktion gesandt war). — Karl Budde, Dtn 13, 10 und was daran hängt; Zum vierten Schöpfungstag (Gen 1, 14—19). — Max Löhr, Jesaias-Studien II. — F. E. Peiser, שְׁנָתִים לִפְנֵי הָרַעַשׁ. — Max Löhr, Psalm 7 9 10. — Sigmund Mowinckel, כמר כְּמֹר. — C. F. Seybold, Genesis 13, 9. — Lucian Gautier, Zur Erklärung der Redensart מי אביתם in I Sam. 10, 12. — Rudolf Kittel, Zur sexuellen Abstinenz in I Sam. 21, 5 ff. — J. Herrmann, סאסא Jes. 27, 8 und שאשא Hes. 39, 2. — C. H. Cornill, Jesaja 53, 12. — Karl Marti, Zu Psalm 9, 14; eine arabische Parallele zu בִּי אדוני.

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Festschrift Adolf Schwarz zum 70. Geburtstage 15. Juli 1916 gewidmet. Wien, R. Löwit, 1917. M. 20 —.
*A. v. Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan. Berlin, D. Reimer, 1916. M. 25 —.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen. VII 2.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschien:

Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell el-Amarna. II. Tell el-Amarna vor der deutschen Ausgrabung 1911. Von Paul Timme. VIII, 80 Seiten. Fol. Mit 66 Abbildungen im Text, einem schwarzen Uebersichtsblatt und einer farbigen Karte in 8 Blatt.

Steif broschiert M. 60 —
In solidem Leinenband M. 68 —
Für Mitglieder der D. O-G. M. 48 —
Geb. M. 56 —

(31. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.